

El olvido de la retórica en el posthumanismo heideggeriano

The Forgetting of Rhetoric in Heideggerian Posthumanism

Víctor ALONSO-ROCAFORT

Universidad de Alicante¹
victor.alonso@na.es

Recibido: 18.6.08
Aceptado: 23.9.08

RESUMEN

El posthumanismo parte de la premisa de estar superando un humanismo obsoleto en diversos puntos fundamentales. Autores como Peter Sloterdijk retoman así la crítica que, en su momento, Martin Heidegger realizara al humanismo en su ya célebre *Carta a Jean Beaufret*. Pero el pensador del *olvido del ser* había olvidado en este caso el humanismo, o al menos a su corriente no platónica y meridional: la retórica humanista y democrática. De este modo el posthumanismo, en sus interesantes propuestas, parte con el déficit no sólo de este olvido poco inocente, sino de lo que implica: la asunción de ciertos rasgos del pensamiento gótico. Frente a ello y a la idea de *tabula rasa*, invitamos en este trabajo a rescatar la retórica como un modo democrático de enfrentarse a los problemas actuales de la política.

Palabras clave: Retórica, humanismo, posthumanismo, Martin Heidegger, Peter Sloterdijk.

ABSTRACT

Posthumanism is based on the premise that there are several key points at which obsolete humanism must be superseded. Authors such as Peter Sloterdijk have updated the critique that Martin Heidegger levelled at humanism in his well-known *Letter to Jean Beaufret*. But the thinker who dealt with the *forgetting of being* forgot to consider the non-platonic and Southern current of humanism: the idea of humanist and democratic rhetoric. In this fashion posthumanism could offer interesting proposals, while starting from a rather less-than-innocent conceptual deficit, and forgetting the implications of its assumption of certain aspects of Gothic thought. In contrast, and against the idea of the *tabula rasa*, in this study we invite the reader to join us in re-examining Rhetoric as a democratic means of facing current problems in politics.

Key words: Rhetoric, humanism, posthumanism, Martin Heidegger, Peter Sloterdijk.

¹ Agradezco la colaboración y los comentarios de Javier Roiz en este trabajo. Por supuesto, cualquier error o deficiencia que haya en el mismo es de exclusiva responsabilidad mía.

SUMARIO

El olvido del humanismo en Martin Heidegger. La persistencia en el olvido: el posthumanismo de Peter Sloterdijk. La recuperación de la retórica democrática y humanista. *El hallazgo humanista de Quintiliano. La llama de la retórica democrática.* Bibliografía.

Podemos comprender la retórica como un viejo paradigma de saber, “una ciencia fundamental que influye en todo conocimiento humano de cualquier índole”; es así un *topos* que recorrer y del que aprender, una disciplina de raíz oral que desde la Antigüedad promovió esencialmente la sabiduría práctica y el buen juicio (Ramírez, 1999, 2008; Roiz, 2003). No es de extrañar que durante siglos su estudio fuera esencial en el currículo europeo. Bien es cierto que su atención por los tropos y por las emociones, o la importancia que otorgaba a la palabra, atrajo también los intereses de sofistas de toda condición. Así la retórica podía, por un lado, cuidar y habitar las plazas y asambleas democráticas de las ciudades, para pasar enseguida a marchitarse en las aulas o pervertirse bajo la manipulación ideológica y publicitaria. La recuperación de la retórica clásica, aquella más firmemente arraigada con los valores democráticos, fue una de las virtudes del humanismo no platónico que desde el *Quattrocento* se dejaba escuchar con fuerza en el sur de Europa.

Resulta preciso reconocer que la retórica humanista, pese a haber sucumbido en su momento, posee la cualidad virginal de haberse enfrentado al proyecto filosófico triunfante en la modernidad europea. Eso sí, una vez que nos aproximamos a las diversas comprensiones de la retórica que se dieron entre los siglos catorce y dieciocho, podemos establecer algunos matices importantes. De este modo, hubo grandes maestros rétores del norte de Europa, como Rudolph Agricola o Petrus Ramus, que de una u otra manera diluyeron el contenido de la retórica clásica hasta hacerla asimilable a las condiciones que imponía el conocimiento moderno (Skinner, 1996: 58-65; Magnien, 1999: 341-409; Kennedy, 2003: 283-295; Adrián, 2007: 123-136). Más clara y conocida hoy es la postura de John Locke y René Descartes, quienes se afanaron en su lucha contra la retórica, “ese poderoso instrumento de error y engaño”, a menudo utilizando, sin embargo, elementos propios

de aquélla². En otro sentido, autores como Thomas Hobbes y Francis Bacon, sensibles humanistas que se habían formado apreciando el valor de la retórica, en su ansia por avanzar hacia el nuevo mundo que prometía la ciencia moderna renegaron a menudo de sus primeras enseñanzas, manteniendo una posición ambigua (Wolin, 2005; Skinner, 1996)³. En una posición muy distinta, finalmente, se encuentran aquellos autores que desde el siglo quince recobrarán parte del legado de la retórica a través de las obras clásicas de Isócrates, Aristóteles, Marco Tulio Cicerón o Marco Fabio Quintiliano (Fish, 1998: 42, 55). Podemos decir que el epílogo de este humanismo retórico, aquél que le dio una significación plenamente filosófica ya en el siglo dieciocho, sería Giambattista Vico (Grassi, 1954: 78)⁴.

Si aceptamos que hoy gran parte de la tópica tradicional moderna se encuentra en crisis, agotada al menos en lo que concierne a la política y sus teorías, la retórica clásica y humanista puede proporcionarnos unos *loci* valiosos, procedentes de su rica sabiduría de siglos. Muchas de las críticas contemporáneas al proyecto político hegemónico de la modernidad en realidad armonizan con la esencia de esta retórica de componentes democráticos, recuperada por un humanismo muy concreto, y que apunta vías apenas transitadas que se muestran hoy todavía accesibles⁵.

Debemos aquí indicar que no es ésta una retórica antimoderna; baste para ello retornar a Vico, quien no sólo estaba inscrito en la época moderna e ilustrada, sino que saludaba los nuevos avances y participaba de sus debates⁶. Es cierto que el napolitano se opuso al pensamiento de moda en su tiempo, el cartesiano, o que rechazó la ciudadanía nacional ilustrada que se modelaba entonces en Europa, pero también lo es que su proyecto científico buscaba adaptarse a su propio *modus hodiernus*. De esta manera, más que responder a una historia tradicional de causas y precursores o de bandos enfrentados, a la hora de ahondar en la retórica

² John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*; citado en: Kennedy, 2003: 316. “Los propios defensores del *New Learning* hacían uso de la retórica a la vez que argumentaban contra ella” (Nate, 2002: 105).

³ En esta línea, resulta muy interesante realizar una lectura de la obra de Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, desde la retórica (Bacon, 1998; González, 2004-2005).

⁴ La segunda parte de este trabajo de Ernesto Grassi, realizado originariamente en 1940, se encuentra también en: Grassi, 2001-2002: 19-46. Ver también Grassi, 2006: 32.

⁵ Esta parece ser la apuesta también de Boaventura de Sousa Santos (2003: 43-44, 66, 130, 139).

⁶ Vico es un autor que no esconde su admiración por los “grandes y...maravillosos” inventos de la ciencia moderna, y no dudará en calificar a Galileo de “sublime”, o de enviar a Newton su primera versión de la *Ciencia Nueva* (Vico, 1987: 464; Vico, 1998: 159; Vico, 2005: 54; Faur, 1997: 259).

humanista estamos ante un relato de recuperaciones, de perlas encontradas en calabozos hediondos, de influencias discontinuas y de autores que llegaron a resultar centrales en el pensamiento europeo pero que, paulatinamente desde el siglo dieciséis, han permanecido en la periferia del canon occidental, apartados, olvidados, esperando pacientemente a ser estudiados de nuevo.

La retórica democrática y humanista supone, asimismo, una ausencia significativa del pensamiento moderno que, además de mostrarnos caminos impensables desde la tradicional tópica moderna, puede ayudarnos a disipar ciertos malentendidos que cobran relevancia a día de hoy en la academia.

EL OLVIDO DEL HUMANISMO EN MARTIN HEIDEGGER

“Sopla el Nordeste”
(Heidegger, 1983b: 160)

Como es sabido, las ausencias importan, y mucho, tanto en la política como en la teoría (Roiz, 1996: capítulo 1). En íntima conexión con ello juega un papel crucial el olvido, siempre que no lo entendamos sólo en sus funciones evacuadoras, sino también creativas (Roiz, 1992: 59-60, 63, 66). Sigmund Freud ya nos advirtió sobre lo reveladores que podían llegar a ser nuestros olvidos:

El olvido constituye con gran frecuencia la realización de un propósito de lo inconsciente y permite siempre deducir una conclusión sobre los secretos pensamientos del olvidadizo (Freud, 2007: 450).

Walter Benjamin recogerá estas cuestiones —a la vez que recomienda encarecidamente estudiar a Freud (Benjamin, 1998: 128)— para mostrarnos un olvido estrechamente ligado a la memoria involuntaria; juntos, sobre todo en el tiempo de la letargia, tejerán las urdimbres fundamentales de nuestro día a día⁷.

Como no podía ser de otra manera en el pensador que acuñó la célebre metáfora del “olvido del ser”, Martin Heidegger también reflexionó sobre este asunto:

Olvido puede significar que algo escapa y ha escapado, pero también que nos lo dejamos escapar e incluso lo expulsamos de nuestra mente. Olvidar es unas veces un perder, otras veces un rechazar, otras veces también ambas cosas. Si apartamos de nosotros algo en el olvido, fácilmente llegamos a huir hacia otra cosa que nos cautiva de tal modo que *nos olvidamos* (Heidegger, 1983b: 113).

El “olvido del ser” sería una constante, según Heidegger, en toda la tradición metafísica al menos desde Platón, y en esta misma tradición incluirá —sin límites precisos— lo que él entiende por *humanismo* (Heidegger, 2006: 25, 52-53, 73-74; Aspiunza, 2001: 106). Tal y como expresa uno de sus intérpretes actuales, Peter Sloterdijk, para Heidegger la ausencia de la pregunta por la *esencia* del hombre, por su ser, significa “una omisión inconmensurable del pensamiento europeo”; un “olvido” que estaría en el origen de importantes fallas en la civilización occidental. Así lo mostraría la implacable crítica contenida en su célebre *Carta sobre el humanismo*. Para Heidegger, las respuestas que se daban a la crisis europea de 1945 —cristianismo, marxismo o existencialismo— no serían más que meras variantes de raíz humanista (Sloterdijk, 2001: 41; Quesada, 2001: 100). La salida a dicha crisis debería situarse en otra senda más *esencial*, de la que el propio pensador alemán, por supuesto, sería un conocedor privilegiado.

Nuestra tesis parte de que Martin Heidegger, en todo ello, comete él mismo un olvido, si no “inconmensurable” al menos sí de cierta relevancia. Se trata del *olvido del humanismo*, como tratara de explicar en su momento Ernesto Grassi (1902-1991)⁸.

El autor italiano, discípulo de Heidegger, entre 1928 y 1938, se encargó precisamente de editar en 1947 la *Carta sobre el humanismo* con una extensa y valiosa introducción (Grassi, 1954). Para Grassi, su maestro no conoce a fondo el humanismo sino tan sólo una de sus corrientes,

⁷ Así escribe Benjamín al respecto de Marcel Proust: “¿No se halla la *mémoire involontaire* de Proust más cerca del olvido que de lo que se suele denominar recuerdo?”. Benjamin, 2007: 317-318.

⁸ Esta tesis en parte también se ha sostenido a la hora de configurar el nuevo número de la revista *Annali d'Italianistica* (vol. 26, Fall 2008), que coordina Massimo Lollini y que lleva por tema: “Umanesimo, Postumanesimo e Neoumanesimo”.

Ver: http://ibiblio.org/annali/upcoming#adi_2008. Debo esta referencia a Giuseppe Ballacci.

influenciado quizás por los estudios más clásicos sobre el Renacimiento. Se le escapa así al alemán la complejidad de ese otro humanismo retórico, ligado al sur de Europa y a sus intercambios mediterráneos, donde Bizancio y Sefarad tuvieron mucho que decir antes incluso de las recuperaciones de lo clásico habidas en Occidente a partir del *Quattrocento*.

Debemos distinguir por tanto entre un humanismo meridional que se interesó por la retórica democrática, enriqueciéndola, y ese otro humanismo septentrional que la empobreció, y que será el que, aliado con la *nueva* ciencia, venza finalmente. Este último humanismo situará las bases del racionalismo cartesiano y del idealismo alemán, se encargará de modelar la rígida identidad del nuevo ciudadano surgido de Westfalia, o sin ir más lejos establecerá *el método* como requisito del nuevo conocimiento. Hablamos aquí del humanismo antropocéntrico, responsable de crear la idea del sujeto soberano, omnipotente, que se basta a sí mismo y que a partir de la voluntad del yo es capaz de conquistar el mundo, la naturaleza y sus significados. Como se ha esforzado en aclarar Grassi, sería este humanismo procedente del norte de Europa –o platónico, como lo llama él⁹– el encargado de mediar entre la metafísica tradicional y la revolución cartesiana en los albores del pensamiento moderno, línea que seguirá el pensamiento occidental hasta llegar a Georg W. F. Hegel (Grassi, 1954: 16, 32, 47-50, 58-64, 77, 88, 102; Grassi, 2006: 9). Pero este humanismo, que es el único al que presta atención Heidegger, no es ni mucho menos el más importante que se dio en el complejo pensamiento filosófico que surgía de la Baja Edad Media.

Ernesto Grassi dedicó gran parte de su extensa obra a insistir en la distinción entre ambos humanismos, recuperando autores que los estudios renacentistas del siglo diecinueve y principios del veinte habían despreciado. El humanismo que *encuentra* el autor italiano, muy ligado a un saber retórico y filosófico, aporta una amplia comprensión del ser humano, de sus relaciones y de la ciudad, desviándose del camino –reduccionista y simplificador, a su entender– que tomarían el pensamiento y la lógica

modernas. En su introducción a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, el autor italiano ya nos advierte sobre este hecho:

La tradición humanista se desarrolla en función de dos corrientes: una, que tiene la conciencia de los problemas filosóficos y, así, toma una posición esencialmente antitécnica en el mismo campo de los estudios del espíritu, y otra, la tradición erudita que destruirá y quitará todo sentido a la tradición humanística, y que permitirá la reacción racionalista y todas las críticas que conocemos contra el humanismo (Grassi, 1954: 39).

Casi cuarenta años después de su primer comentario a la *Carta sobre el humanismo*, Grassi impartirá en Nueva York cuatro lecciones acerca de este mismo asunto (Hidalgo Serna, en: Grassi, 2006: vii-viii). Con la distancia, y considerado ya como uno de los recuperadores más valiosos del legado humanista en el siglo veinte, el autor italiano cree comprender de dónde procedían las confusiones que influyeron en su maestro:

Desde el comienzo del estudio del humanismo, hace un siglo, con Burkhardt y Voigt, hasta Cassirer, Gentile y Garin, los estudiosos han visto la esencia del humanismo en el redescubrimiento del hombre y de sus valores inmanentes. Esta difundida interpretación es, por ejemplo, la razón por la cual Heidegger... se pone a polemizar repetidamente contra el humanismo como un antropomorfismo ingenuo (Grassi, 2006: 9)¹⁰.

Grassi parece decirnos que de haber conocido el alemán a otros autores humanistas, también a otros continuadores e intérpretes, seguramente su crítica hubiera tomado otro cariz. La tarea que se impone Heidegger, recordemos, es la de “librar al pensamiento de la interpretación técnica del pensar”, algo que relacionaba estrechamente con “el olvido del ser” de la metafísica tradicional (Heidegger, 2006: 13, 24, 44). La cuestión para Grassi es que ya “el humanismo italiano temprano intenta, casi con desesperación, liberarse de la metafísica tradicional” (Grassi, 2006: 56, 76). Lo conseguirá en parte al indagar desde la poesía en la metáfora –que, a diferencia de lo que sucede con las definiciones

⁹ “A mi modo de ver, la traducción de Platón hecha por Ficino al final del siglo XV y el platonismo y el neoplatonismo metafísico especulativo que desencadenó llevaron a una ruptura con el modo humanista de encarar la filosofía” (Grassi, 2006: 1). Ver también: Pons, 2001-2002: 47-48.

¹⁰ Para Joaquín Barceló, en la crítica heideggeriana influiría el humanismo defendido por Werner Jaeger. Heidegger, nos dice Barceló, “comprobablemente no conoció las obras de los humanistas del Renacimiento” (Barceló, 2004-2005: 353).

de la lógica, no se queda sujeta a los entes para fijar su identidad, sino que va más allá— y en una condición más amplia de la inteligencia humana (ibid.: 63). Pero estos intentos *antime-tafísicos*, Heidegger parece no tomarlos en consideración:

Todo humanismo se basa en una metafísica... El primer humanismo, esto es, el romano, y todas las clases de humanismo que han ido apareciendo desde entonces hasta la actualidad presuponen y dan por sobreentendida la *esencia* más universal del ser humano. El hombre se entiende como *animal rationale* (Heidegger, 2006: 23-25, 56).

En primer lugar y como apunta Manuel Barrios al respecto, “resulta sumamente impreciso su empleo del vocablo *humanismo* como una categoría que sirve por igual para referirse a distintos períodos históricos..., a una concepción metafísica del ser del hombre y a un modelo educativo basado en la lectura de los clásicos”; esto es algo que también resultaría aplicable a continuadores de Heidegger, como es el caso de Peter Sloterdijk (Barrios, 2001: 96; Sloterdijk, 2001: 41-42).

En segundo lugar y como ya mostrara Grassi, resulta difícil identificar a Francesco Petrarca (1304-1374), Coluccio Salutati (1331-1406), Leonardo Bruni (1370-1444), Lorenzo Valla (1407-1457) o al propio Giambattista Vico (1668-1744) con principios como el de la razón suficiente —que permiten otros dogmas tradicionales de la lógica, como los de identidad, no contradicción y tercio excluso—, o con la pretensión de definir, usar y controlar los entes desde el solipsismo de un sujeto soberano (Grassi, 2006: 35-43, 78; Ramírez, 2003: 5). Estos autores no responden en absoluto al cliché esencialista del humanismo; es

más, y como podemos comprobar con Vico, la mayoría de ellos resultan pioneros en esta crítica:

El hombre, por la naturaleza de la mente humana, cuando se arruina en la ignorancia, se hace regla del universo [Vico, 1995: 115 (par.120)]¹¹.

Por otra parte y contra lo que pueda parecer, la tarea de esta retórica humanista resulta plenamente filosófica, no sólo filológica o histórica. En palabras de Grassi:

Heidegger da por supuesto que todo humanismo comienza con una definición de la esencia del hombre y, por ende, con una filosofía antropológica. En conexión con esto, es menester subrayar que la definición común del humanismo...es básicamente la de un movimiento filológico o histórico...Esta forma de definir el humanismo es la que ha sido aceptada desde el fin del siglo pasado; ella es, a mi modo de ver, la que oscurece la esencia específicamente filosófica de la tradición humanística (Grassi, 2006: 46)¹².

Esto es algo sobre lo que ya había llamado la atención Quintiliano, un autor clave para el humanismo retórico:

Estas cosas —Filosofía y Retórica—, igual que están vinculadas por naturaleza, así se hallan también unidas en su práctico campo de actuación, de suerte que sabios y elocuentes vengan a ser lo mismo. Pero después se escindió este común empeño, y por negligencia se llegó a que pareciesen ser varias actividades distintas (Quintiliano, 1997-2001: I. Proemio, 13)¹³.

Ajeno a todo ello, para Heidegger sería la poesía, a partir de la lengua alemana encarnada en el romántico Hölderlin, quien iba a poder pensar “el destino de la esencia del hombre de modo mucho más inicial de lo que pudiera

¹¹ No hay más que recabar la amplia determinación y *apertura* del ciudadano en la obra del propio Vico (Alonso-Rocafort, 2008-2009), para darse cuenta de que hay otro humanismo del que Heidegger se olvida. Una de las señas de identidad de la obra del napolitano es su fuerte crítica hacia el reducido *animal rationale* cartesiano, objeto también de las críticas heideggerianas.

¹² También para Grassi, resulta por lo menos curioso que “la tesis programática de Heidegger sobre el carácter no literario de la poesía fue desarrollada originariamente en el humanismo italiano” (Grassi, 2006: 91).

¹³ A su vez Quintiliano se basaba en Isócrates: “Isócrates nunca utiliza la palabra *rethorike*, en su lugar se refiere a su propia actividad como *philosophia*” (Livingstone, 2007: 15). Esta vinculación entre filosofía y retórica va a ser una de las tesis principales a lo largo de la carrera de Grassi; ver por ejemplo las referencias a Isócrates que el italiano toma de Petrarca (Grassi, 1954: 30). Ver también: Grassi, 1999: 73ss. Heidegger ignoraba las conexiones de Quintiliano con Isócrates y así, para él, todo el pensamiento romano, como posteriormente el renacentista, serían platónicos.

¹⁴ Heidegger habría matizado las afirmaciones más rotundas de la *Carta* una década atrás: “No se ha elegido a Hölderlin porque su obra realice, como una más entre otras, la esencia universal de la poesía, sino sólo porque la poesía de Hölderlin está sustentada por la determinación poética de poetizar la esencia de la poesía” (Heidegger, 1983a: 55-56).

hacerlo dicho humanismo” (Heidegger, 2006: 22-23)¹⁴. El alemán vuelve con Hölderlin a los griegos; pero a los anteriores a Platón, es decir, a la pureza originaria de los presocráticos (ibid.: 12-15, 52, 74ss.). Es preciso recalcar que el momento en que Heidegger escribe su *Carta* es el de la inmediata posguerra, tras los desastres del nazismo en los que él había participado; en este texto gran parte de las culpas de la debacle, sin embargo, le van a ser empeñadas a la *tradición humanista*, olvidando la posibilidad de otros responsables intelectuales quizás más cercanos al modo de pensar y de actuar del autor alemán (Barrios, 2001: 94).

Es aquí donde recobramos nuestra tesis de que el olvido heideggeriano del humanismo no resulta inocente; no estamos ante la simple ignorancia del maestro frente a estos temas, como creía Grassi. El olvido del humanismo nos acerca a cuestiones cruciales del pensamiento de Martin Heidegger, y forma parte del mismo tanto como sus presencias tintadas. En este sentido, podemos comprobar que tras los desastres de la guerra mundial el autor alemán está dispuesto a seguir apostando fuerte por lo ya apuntado en *Ser y tiempo*:

Como destino que destina la verdad, el ser permanece oculto. Pero el destino del mundo se anuncia en la poesía sin haberse revelado todavía como historia del ser. Por eso, el pensar histórico universal de Hölderlin, que llega a la palabra en el poema *Andenken*, es más esencialmente inicial y, por ende, preñado de futuro que el mero cosmopolitismo de Goethe. Por el mismo motivo, la relación de Hölderlin con lo griego es algo esencialmente diferente del humanismo. Por eso los jóvenes alemanes que sabían de Hölderlin pensaron y vivieron frente a la muerte algo muy distinto de lo que la opinión pública hizo pasar por el modo de pensar alemán (Heidegger, 2006: 52-53).

Hölderlin para el maestro alemán suponía la superación del logocentrismo; representa un Romanticismo que supera aquel encarnado por Schelling y Hegel (Gadamer, 2002c). Pero una vez aceptamos lo que se rechaza —es decir, el pensamiento reducido a lógica, razón y sistema,

y todo ello a existencia¹⁵—, deberíamos comprender lo que se nos propone. No es éste el lugar de entrar a fondo en la compleja obra heideggeriana, pero el texto de arriba nos puede proporcionar ciertas claves útiles para comprenderla.

En primer lugar, se presenta al ser oculto, presto a ser desvelado, desnudado por la verdad de los griegos (*a-lethe-ia*: sin el río del olvido, *lèthè*, a su vez lecho para la letargia). Esta vuelta al ser se presenta como “destino del mundo”: pasado originario y futuro abierto. Se le anuncia desde la poesía alemana, y más concretamente desde Hölderlin, poeta que goza de una privilegiada relación con lo griego —pues rescata lo anterior al platonismo—, y del que el propio Heidegger se presenta como continuador¹⁶. Al final del párrafo, se otorga a los jóvenes alemanes que “pensaron y vivieron la muerte” una dignidad superior a lo que la opinión pública hace pasar “por el modo de pensar alemán”. Heidegger aquí se cuida mucho de explicitar cuándo estos jóvenes alemanes vivieron la muerte, y cuándo y ante qué “la opinión pública” se manifestó como él dice.

¿Qué oculta, pues, el olvido heideggeriano? En principio, diversos rasgos centrales de un “pensamiento gótico” que él intuye opuesto al humanismo, y que en realidad resulta muy cercano al Romanticismo alemán (Heidegger, 2006: 22-23, 52)¹⁷. Entre ellos destacaríamos: i) su omnipotencia a la hora de marcar destinos manifiestos del mundo hacia los que dirigimos; ii) la permanente referencia a lo griego nos revela una ausencia gótica tradicional: Jerusalén; iii) y por último, una relación estrecha con la muerte violenta, a la que se dignifica y que surge de la consideración de que *la vida (y la política) es (son) una guerra*. Todo ello dominado por iv) la idea de limpieza, de hacer *tabula rasa* de lo anterior —toda la metafísica occidental— para encontrar lo no contaminado por el error: la esencia genuina del ser.

La interpretación que hace Heidegger del poema de Hölderlin, *Adenken*, nos puede corroborar algunas de estas intuiciones.

Con los primeros versos del poema —“Sopla el Nordeste,/ el más querido de los vientos/ para

¹⁵ “Con esa permanente invocación a la lógica se despierta la impresión de una total entrega al pensar, cuando precisamente se está abjurando de él” (Heidegger, 2006: 65).

¹⁶ “Heidegger eleva el ser a la categoría de autor exclusivo y único de todas las cartas esenciales, y a sí mismo se designa como su actual escribano” (Sloterdijk, 2001: 48).

¹⁷ Para una profundización en las raíces del pensamiento gótico: Roiz, 2008: cap. 3.

mi¹⁸—, Heidegger nos recuerda que “el Nordeste limpia el cielo dejándolo vacío” (Heidegger, 1983b: 106). Este viento empuja a los poetas-navegantes hacia lo abierto del mar, es decir, hacia la apertura del ser. Se trata de un llegar puro a lo infinito desde lo infinito, no desde lo creado¹⁹. En este viaje, el poeta se acercará a lo extraño, al extranjero, pero no con el fin de conocerlo mejor sino para indagar en uno mismo, para replegarse en la búsqueda del ser.

Del Nordeste viene lo gótico, como nos muestra la senda catedralicia europea. Así Hölderlin, quien escribe los versos de *Adenken* desde la *sureña* Francia, recibe un soplo de aire fresco de su tradición: “quien se detiene en tierra del Sur, recibe del Nordeste el mensaje del cortante frescor y la claridad de la patria” (ibid.: 106, 160]. Heidegger interpreta que *los navegantes* y *amigos* del poema de Hölderlin, en una “misión de destino”, “son los poetas venideros de Germania. Dicen lo Sagrado” (ibid.: 107)²⁰.

No se trata de un viaje pacífico. Heidegger se pregunta: “¿De qué índole es el recuerdo cuyos pensamientos surgen en la guerra con el mar y animan a los navegantes?” (ibid.: 153)²¹. Se trata de una guerra eterna con el mundo (ibid.: 147), pero también con uno mismo: “ambos, lo salvo y lo feroz, sólo pueden estar presentes en el ser en la medida en que el propio ser es la causa de litigio” (Heidegger, 2006: 82). No nos extraña por tanto que los poetas, como destaca Heidegger, “pas[en] velando [la noche] durante la travesía” (Heidegger, 1983b: 148-149)²².

Estamos ante el viaje bélico y vigilante de los desocultadores del ser quienes, alertas, deben expulsar a la letargia en su misión. Exactamente lo opuesto al *viaje teórico* que Sheldon S. Wolin

y Javier Roiz han relacionado con la retórica humanista (Wolin, 2002: 34-37, 56; Roiz, 2003: 349; Alonso-Rocafort, 2007: 13, 28)²³. De esta manera nos preguntamos: ¿qué sucederá con los nobles y sobrios guerreros de Heidegger una vez el cansancio y la falta de sueño haga mella en ellos? ¿Cómo lo salvo contendrá a lo feroz de esta dialéctica visión?

LA PERSISTENCIA EN EL OLVIDO: EL POSTHUMANISMO DE PETER SLOTERDIJK

Peter Sloterdijk comentará la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger en unas conferencias celebradas a finales de los años noventa y que levantaron una viva polémica en Alemania, en especial con Jürgen Habermas²⁴. Para Sloterdijk, la *Carta* de Heidegger a Jean Beaufret abre “un nuevo espacio de pensamiento trans-humanístico o post-humanístico” (Sloterdijk, 2001: 39). Sloterdijk se alejará en aspectos muy concretos de Heidegger —principalmente en cuanto a la oportunidad que las nuevas técnicas presentan al ser humano— con el fin de explorar ese espacio, pero las premisas de las que va a partir serán básicamente las mismas. De esta manera, Sloterdijk también *olvida* el humanismo. Ello le hace caer en una serie de errores y confusiones de los que pretenderemos dar cuenta.

En primer lugar, Sloterdijk continúa ligando humanismo y sujeto soberano²⁵. Sea o no este ideal del sujeto soberano, fuerte y autónomo obra y propiedad del humanismo, lo que resulta evidente es que Sloterdijk trata de proponer una salida. Para este autor será la “sobreadecua-

¹⁸ “Der Nordost wehet./ Der liebste unter den Winden/ Mir”. Aquí seguimos la traducción que del poema de Hölderlin hace José María Valverde en: Heidegger, 1983b: 100-103. Otra edición alternativa: Hölderlin, 2002.

¹⁹ “El *Dasein* se siente en la angustia arrojado al mundo. Queda por dilucidar de dónde ha sido arrojado y a dónde se orienta a través de la proyección de su ser” (Trías, 1983: 17).

²⁰ Ver también: Heidegger, 1983b: 143. “Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad” (Heidegger, 2006: 70). Heidegger tratará de matizar que *lo patrio* y *lo nacional* en Hölderlin se refieren respectivamente “a la tierra del Padre como al supremo Dios” y a la “tierra de nacimiento”. Nos pide así que nos liberemos de “nuestras corrientes ideas estrechas” al respecto de estos conceptos (Heidegger, 1983c: 174).

²¹ Énfasis de Heidegger.

²² “El viaje de los navegantes es la vigilia nocturna ante el destino. Los navegantes están en viaje al origen de su propio ser (Heidegger, 1983b: 148-149). “Ellos/ como pintores, reúnen/ lo bello de la tierra y no desdeñan/ la alada guerra, y/ a vivir solitarios, año tras año, bajo/ el mástil deshojado, donde no atraviesan la noche con su fulgor/ los días festivos de la ciudad/ ni son de cuerdas ni danzas del país”. Hölderlin, en: ibid.: 101-103.

²³ Acerca de las ideas de vigilancia y letargia: Roiz, 2003: capítulo 8.

²⁴ Sloterdijk hará referencia a esta polémica en las consideraciones finales a su obra, *Normas para el parque humano* (2001: 87-92).

²⁵ Así afirma: “A esta ascesis, el humanismo no puede aportarle nada mientras siga estando orientado al modelo ideal del hombre fuerte”. (Sloterdijk, 2001: 50; Vásquez, 2007).

ción” del hombre a su entorno, una vez “ha fracasado como animal”, lo que le lleva a “adquirir el mundo” ontológicamente, a traerlo hacia sí a la vez que logra refugio en la casa del ser, por decirlo en términos heideggerianos. Es decir, el ser se encontraría en “un acontecimiento fronterizo entre la historia natural y la cultural” (ibid.: 55-56)²⁶.

Sloterdijk también parece echar en cara a la cultura humanista el mantenerse exclusivamente sobre el eje escritura/lectura, constituyendo una auténtica “secta de los alfabetizados” (ibid.: 24), cuando en realidad la retórica cuida lo oral de manera primordial. Baste señalar que ya Quintiliano –de quien, como veremos, se lograría su obra completa a comienzos del siglo quince– era sensible a que “aprendemos toda lengua primeramente a través de los oídos” (Quintiliano, 1997-2001: X.1, 10). En una época donde el soporte escrito estaba reservado a las elites intelectuales, el hispanorromano era consciente de que previo a toda escritura se presenta la oralidad²⁷. Sin embargo y como resulta evidente, Quintiliano utiliza la escritura. En palabras de Walter Ong:

La retórica era y tuvo que ser un producto de la escritura...Desde el principio la escritura no redujo la oralidad, sino que la intensificó, posibilitando la organización de los principios o componentes de la oratoria (Ong, 1996: 19).

Quintiliano dedica así páginas cruciales de su obra por una parte a la importancia del *kairós*, la contingencia y la improvisación oral en relación con la elocuencia, y por otra al oído y su relación pacífica, musical, con el interior del ciudadano (Quintiliano, 1997-2001: X.7, 1-3, 14; XII.9, 18; Alonso-Rocafort, 2008: *passim*). No plantea Quintiliano una batalla entre oralidad y escritura, sino que reconoce sencillamente que “algo peculiar han de observar los que hablan, algo peculiar los que escriben” (Quintiliano, 1997-2001: I.6, 1).

Sloterdijk anuncia sin embargo la aparición de otras batallas. La principal se dará allá donde los instrumentos literarios y epistolares han certificado su fracaso, al menos en la tarea que, supuestamente, les había marcado el humanismo: domesticar “lo feroz” que hay en el ser humano (Sloterdijk, 2001: 28-29, 34)²⁸. El objetivo posthumanista de Sloterdijk –y más con la emergencia de “los nuevos medios de telecomunicación político-cultural” (ibid.: 29)– parece apuntar a la necesidad de superar este modelo literario apaciguador, fracasado y obsoleto. En todo ello, el alemán no se desliga de una concepción simple y dualista del ser humano: pacíficos y violentos a un tiempo, ángeles y demonios (ibid.: 52, 63, 71-72).

Las confusiones se acrecentan cuando, al hacer al humanismo dependiente de Platón, Sloterdijk también le achaca una supuesta defensa del saber experto (ibid.: 80-81), cuando la comprensión de la retórica democrática y humanista sobre el juicio o el sentido común, por ejemplo, conforma hoy día una extensa y estudiada bibliografía que asume como premisa el que ésta choca con el reducido y elitista “saber de los expertos”. En este sentido un discípulo directo de Heidegger, Hans-Georg Gadamer, se ha mostrado mucho más prudente, no sólo a la hora de apostar por el sentido común frente a las ideas de método y conocimiento experto, sino a la hora de reconocer el valor de la tradición de la retórica humanista –así como, por cierto, al papel que Vico jugaría en ella– frente a las concepciones triunfantes de la ciencia moderna (Gadamer, 2002a: 271; Gadamer, 2002b: 29; Gadamer, 2005: 47, 50, 54).

Para terminar, Sloterdijk parece resignarse a aceptar el que, desde los tiempos modernos, “saber es poder” (Sloterdijk, 2001: 59). Es cierto que en un primer momento parece rechazar el que ello conduzca a una teoría concebida como trabajo, pero más adelante escribe: “el punto débil de todas las pedagogías y las políticas de la alta cultura [es] la actual desigualdad de los hombres ante el saber que da poder” (ibid.: 77).

²⁶ Bruno Latour lo habría expresado más claramente cuando se pregunta quién, en realidad, ha olvidado el ser; los entes en principio no (Latour, 1993: 101-104). El humanismo, para Latour, cometería de nuevo el error de la esencia, sobre todo a la hora de oponer lo humano a lo no humano, sujeto y objeto, cuando “[el sujeto] está hecho de ellos [los objetos] en la misma medida en que ellos están hechos de él” (ibid.: 202). De ahí que el autor francés clame contra la división de las ciencias en disciplinas estancas y alejadas, ignorando las íntimas asociaciones que se dan. Aquí estaríamos de nuevo ante el olvido de un humanismo retórico que, además, ya se había preocupado de esta última cuestión.

²⁷ “La expresión oral es capaz de existir, y casi siempre ha existido, sin ninguna escritura en absoluto; empero, nunca ha habido escritura sin oralidad” (Ong, 1996: 18).

²⁸ En esta línea heideggeriana, también “el claro del bosque” es para Sloterdijk “un campo de batalla” (Sloterdijk, 2001: 60).

Bruno Latour y John Law sitúan también en su punto de mira la separación *imposible* que se pretende hacer entre el conocimiento de las cosas y el poder de los hombres cuando ambos, a su entender, formarían un tejido indisoluble (Latour, 1993: 13-14; Law, 1999: 3-4)²⁹. Llegados aquí nos preguntamos: ¿significa el posthumanismo enzarzarse en una lucha sin cuartel por dar más igualdad en el acceso al saber/poder? ¿Son las nuevas tecnologías, la relación antropotécnica, el camino por explorar en este camino de igualdad? ¿Estamos ante una vuelta a las opresivas redes *sociales* de poder foucaultianas (Foucault, 1992: 105)³⁰?

LA RECUPERACIÓN DE LA RETÓRICA DEMOCRÁTICA Y HUMANISTA

En realidad la retórica humanista no acepta la equiparación baconiana entre saber y poder, sino que apuesta desde siempre por una alternativa a esta simbiosis³¹. La retórica clásica siempre defendió un saber no invasivo, que no se inyecta sino que se cultiva y resulta terapéutico como un antídoto, que se abre a otros saberes, que trata de escuchar y comprender, no domesticar. Se trata de un saber pacífico, como ya apuntaba Moisés Maimónides³², y no una (re)-conquista de la naturaleza, del mundo o del ser. Aprender a vivir con uno mismo y con los otros, a cuidar del entorno que recorreremos y nos recorre (Vico, 2002: 3ss., 14ss.; Vico, 1987: *passim*). En tiempos de una crisis climática como la actual, donde el modelo capitalista exagera las desigualdades –en una era calificada precisamente como de *la información*–, no parece que las vías alternativas que ofrece la retórica deban ser abandonadas o demolidas. Al contrario, pues la educación retórica y humanista, como resalta

Wolin, colabora de manera fundamental en el rescate de otro olvido heideggeriano básico: la democracia³³.

De esta manera, allá en las raíces modernas no sólo se encuentran las aportaciones de los racionalistas y metodólogos, aquellos sabios que en su mayoría procedían del humanismo del norte de Europa y que quisieron ver en la nueva ciencia un elemento revolucionario que, incluso, acabara con las disputas religiosas y políticas que anegaban Europa³⁴. También debemos escuchar a quienes enarbolaban las tesis derrotadas, aquellos otros rétores que no por casualidad procedían del sur de Europa, y que proponían otros mimbres más democráticos y abiertos en su idea del ciudadano; también, por ende, de la comunidad política. Hoy que se habla de posthumanismo, quizás con las miras puestas en superar el llamado humanismo platónico, no estaría de más regresar en esa tarea a estos otros autores, ligados a lo que venimos en denominar retórica democrática, y escuchar algunas de sus propuestas a la luz de nuestras preocupaciones actuales.

En lo que sigue, a modo de invitación y sin pretender entrar a fondo en los ricos y variados contenidos de la retórica humanista, propondremos ciertas claves de lo que podría ser su relato.

EL HALLAZGO HUMANISTA DE QUINTILIANO

Durante la Edad Media la retórica clásica había sobrevivido de forma precaria en Europa. En occidente, aunque se conservó el latín como lengua culta, tras la caída de Roma se vació a la retórica de gran parte de su contenido público y ético. Su presencia se limitó a algunos manuales, a su utilización con vistas a la predicación y a un estudio escolástico que la subordinaba a la dialéctica

²⁹ Conocimiento y poder, para John Law, sería una de las divisiones “sagradas” que habría que romper, por la sencilla razón de que en el orden de las cosas tal separación nunca se ha dado (Law, 1999: 3-4).

³⁰ Michel Foucault, al igual que ya hiciera Juan Calvino en su *Institución de la religión cristiana* [1559: I, XVII, 10; citado en: Roiz, 2003: 47], nos advertirá contra ese “cuchillo en la garganta” que nos amenaza y ante el que debemos permanecer alertas. En este sentido se deben reconocer los intentos de Latour y Law por salir de la topología de la red hacia ideas como la libre asociación o la traducción.

³¹ “Y así esos objetos gemelos, el conocimiento y el poder humanos, se encontraron realmente en uno”. Francis Bacon, “The Great Instauration”; citado en: Wolin, 2004: 395.

³² Escribe Maimónides: “La noción de conocimiento difiere en nosotros de la de poder y ésta última de la de voluntad”. Moisés Maimónides, *The Guide of the Perplexed*, 1-53; citado en Roiz, 2006: 37-38.

³³ “El humanismo democrático no tenía sentido en un modelo input-output y dentro de una relación de conocimiento-poder; pues aquel humanismo, en lugar de todo ello, nos hablaba de cómo una persona debería vivir consigo mismo y con los demás” (Wolin, 1981: 52).

³⁴ Como nos recuerda Stephen Toulmin sobre la nueva ciencia moderna en la convulsa Europa del siglo diecisiete, “este punto de vista entusiasmó a los jóvenes estudiosos que ansiaban certezas y consensos” (Toulmin, 2003: 59).

y la gramática (Gadamer, 2002a: 270). Como relata George A. Kennedy, la Europa latina había asistido desde el siglo quinto a la destrucción de las bibliotecas, al abandono de cualquier apoyo público a la educación y al desvanecimiento del conocimiento del griego, algo que costaría mucho recuperar (Kennedy, 2003: 231ss.).

En oriente, por el contrario, “el gobierno romano tuvo continuidad, con el resultado de una mayor continuidad cultural que en occidente: las funciones educativas y culturales que desempeñaban los sofistas griegos en los últimos años de la Antigüedad las continuaron desempeñando a lo largo de la historia de Bizancio una vez que se adaptaron al cristianismo” (ibid.: 217-218). De este modo, en la Europa cristiana de habla griego se prosiguió la labor de las escuelas de retórica de la época helenística y romana desde Atenas, Antioquia, Gaza o Constantinopla (ibid.: 221; Conley, 2002: 23). La importancia política y cultural que Bizancio otorgó al cuidado del griego favoreció una labor no tanto de creación como de conservación de los clásicos (Conley, 2002: 24)³⁵. De este modo, se pudo mantener a la retórica como una tradición viva “durante mil años”, manteniendo su “independencia, autonomía, prestigio, e idiosincrasia”. Eso sí, se la mantuvo en todo momento circunscrita a su universo civilizatorio (Kennedy, 2003: 219, 230; López Eire, 2000: 57)³⁶.

El *Quattrocento* italiano coincidirá, precisamente, con el declive y caída de Bizancio. Habrá así grandes maestros que viajen a Italia, como Manuel Crisoloras (1355-1415), Basilios Bessarion (1403-72) o Jorge de Trebisonda (1395-1484), quienes trataron de llevar el saber bizantino y la lengua griega a las plazas de occidente (Vasoli, 1999: 75-81; Monfasani, 2004: 5-6, 13; Kennedy, 2003: 230, 268). La época en que se había condenado a Boecio parecía ya lejana, y los humanistas italianos se habían

embarcado en la tarea de conocer el griego como un camino, no hacia el saber bizantino, sino hacia los autores clásicos que Bizancio tan bien supo conservar (Monfasani, 2004: 10). Por otra parte, es debido precisar que aquellos judíos y árabes que vivían en las ciudades bizantinas habían transmitido por el norte de África el saber clásico de la retórica a las mismas puertas de Al-Andalus, algo de lo que se nutrió la sabiduría medieval sefardita³⁷.

Pero para el grueso de la Europa latina medieval, los grandes maestros de la Antigüedad griega y romana quedaron desconocidos o incompletos. Es el caso de la obra del hispano Quintiliano, la cual se encontraba mutilada y no era conocido más que en círculos muy minoritarios. Humanistas pioneros como Petrarca, Giovanni Boccaccio (1313-75) o Salutati, se lamentaban así de este hecho (Fernández López, 2003: 22-28). No fue hasta 1416 cuando Poggio Bracciolini (1380-1459)—también un reputado humanista que, como tantos otros, llegaría a la cancillería florentina³⁸—descubrió en el Monasterio trasalpino de San Galo un manuscrito completo de la *Institutio* de Quintiliano. Éste se encontraba “en un calabozo horrible y oscuro, parte baja de una torre...con la barba sucia y el cabello lleno de polvo” (Bracciolini, *Carta a Guarino de Verona*; citado en: Fernández López, 2003: 37-38). Los monjes de San Galo impidieron a Poggio sacar el texto, por lo que lo copió en cincuenta y dos días, y se lo envió a otro insigne humanista, Leonardo Bruni. A partir de ahí, la difusión e influencia de Quintiliano se multiplicaría, convirtiéndose en la autoridad máxima para la retórica de las tres siguientes centurias (Vasoli, 1999: 62)³⁹. A ello habría que unir, cinco años después del descubrimiento de Poggio, el hallazgo de los manuscritos completos de *Orator* y *De oratore*, de Cicerón, así como al hasta entonces desconocido *Brutus*

³⁵ El trabajo de las escuelas, dada la organización política del imperio, tampoco dio lugar a una efervescencia del debate público y ciudadano, aunque sí a un desarrollo de la llamada retórica epidíctica, destinada a discursos oficiales, oraciones, panegíricos y demás (Conley, 2002: 27, 32, 34; Kennedy, 2003: 226, 228).

³⁶ “Hasta el Renacimiento, los eruditos griegos muy raramente tenían algún conocimiento del latín y los eruditos occidentales eran igualmente ignorantes del griego” (Kennedy, 2003: 217).

³⁷ Es más, desde la época helenística “la retórica griega [ya había entrado] en contacto con el judaísmo”. Kennedy, 2003: 127. Ver también: Roiz, 2008: 22-25; Arenas-Dolz, 2002: 480-481; Faur, 1997: 261-262.

³⁸ Brunetto Latini, maestro de Dante, es el pionero en el siglo trece de esta combinación de humanistas que ejercen de cancilleres para Florencia, algo que prosigue Petrarca en el catorce, y ya en el quince Salutati, Bruni y, al final de su vida, el propio Bracciolini (Godbarge, 2005: 88; Kennedy, 2003: 266).

³⁹ Una influencia la de Quintiliano que, como precisa Quentin Skinner en su libro sobre Hobbes, no se limitó a la retórica, sino que abarcó otros ámbitos (Skinner, 1996: 34).

(Kennedy, 2003: 269). Esto permitió a la Europa latina, como señala Antonio López Eire, “ver en la retórica más que una técnica, tal como se venía percibiendo a través del *De inventione*, de Cicerón, y la *Rhetorica ad Herennium*”. A partir del hito que supuso fundamentalmente el descubrimiento de Poggio Bracciolini, se la empieza a comprender lejos del pragmatismo escolástico del *trivium* medieval (López Eire, 2000: 54, 59).

Para Marc Fumaroli este rescate de un Quintiliano completo, que había permanecido polvoriento y olvidado durante siglos, nos puede servir como metáfora de lo que hoy, cuando la retórica sigue circunscrita en gran parte a los ámbitos académicos y literarios, polvorienta y oxidada, podemos sentir a la hora de estudiar y comprender “su carácter profundamente democrático”, no con un ánimo restaurador, sino con vistas a un futuro presente creativo (Fumaroli, 1999: 4).

LA LLAMA DE LA RETÓRICA DEMOCRÁTICA

Explican López Eire y José Luis Ramírez que el animal *político* aristotélico también lo es *retórico*. La palabra nos distingue de los animales sociales porque manifiesta lo conveniente y lo que no lo es, lo justo y lo injusto, los proyectos de vida y de ciudad (López Eire, 1998: 78-81; Ramírez, 2001: 73). Etimológicamente, la palabra *retórica* nos lleva hasta las *rhêtras*, que en la antigua Grecia eran los pactos, los acuerdos verbales. Los *rhêtores* en sus orígenes eran los oradores políticos, quienes además buscaban llegar a acuerdos y que, en tiempos de democracia, eran todos los ciudadanos (López Eire, 1998: 83).

Por tanto, no resulta extraño que una de las versiones sobre el origen de la retórica se remonte a las asambleas de ciudadanos de Siracusa, al poco de una revuelta democrática contra la aristocracia en el poder, allá por el segundo cuarto del siglo quinto antes de nuestra era⁴⁰. Poco después, explica López Eire, “toda Atenas en el siglo de Pericles se politizó y retorizó, pues

lo uno valía tanto como lo otro en una polis o ciudad-estado cuyos ciudadanos ejercían como tales haciendo uso de la palabra en público...Atenas era, efectivamente, una república de oradores” (ibid.: 90)⁴¹. López Eire indagará en el papel de aquellos primeros tribunales populares sicilianos a la hora de resolver litigios de tierras y otros asuntos principales tras la instauración democrática (ibid.: 82-87). La presencia de los ciudadanos-jueces, no expertos⁴², en estos tribunales resultará fundamental a la hora de dotar a la retórica de sus elementos cívicos principales: la isgoría, es decir, el cuidado y el respeto a la hora de escuchar a las partes; el buen juicio, con su respeto a la letargia; la toma en consideración del *ethos* y el *pathos* de oradores y auditorios; la capacidad para realizar cambios en la ciudad desde la palabra y el acuerdo; y por último, la naturaleza conjetural de los argumentos, toda vez que los hechos del pasado o del futuro, anclados ya por siempre a otro espacio temporal, “sólo se pueden presentar en calidad de verosímiles” (ibid.: 86).

A partir de Protágoras, se valorará especialmente la aportación del ciudadano a los asuntos de la política:

Mientras que en el campo de las artes particulares el respectivo experto en cada una de ellas sabe más que los no iniciados, en política hay que dar oportunidad para la intervención pública en las asambleas a todo ciudadano que desee dar consejo, admitiendo de antemano, como garantía de la cohesión social, que cualquiera de ellos tiene capacidad para hacerlo por cuanto que se le supone experto en las dos virtudes esenciales de la convivencia ciudadana, que son la prudencia y la justicia. En caso contrario, es inútil y absurdo pretender que se configuren ciudades (ibid.: 79)⁴³.

Si “la retórica es básica y esencialmente democrática”, como acabamos de ver, no resulta extraño que sufra ataques y censuras. López Eire destaca así la prohibición de su enseñanza bajo la tiranía de los Treinta Tiranos a fines del siglo quinto ateniense (López Eire, 2000: 13, 33). Así, la clave para este y otros autores se

⁴⁰ “La retórica nace en el ambiente de esa revolución incruenta que fue la de la democracia griega” (López Eire, 1998: 85). Siguiendo al *Bruto* de Cicerón, serían Córax y su discípulo Tisias quienes compondrían el que se considera primer tratado de retórica, *Arte*, para que los demandantes salieran airoso de los pleitos que se planteaban en las ciudades sicilianas (López Eire, 2000: 12-13; Kennedy, 2003: 31).

⁴¹ Fernando Romo también comprenderá la retórica del siglo quinto a. C. como “un movimiento democrático” (Romo, 2005: 10).

⁴² Como relata el mito de *Prometeo*, el respeto y la justicia los otorgó Hermes a todos los humanos por igual (López Eire, 1998: 80).

⁴³ “El sofista de Abdera deja claro que la virtud política la conoce todo hombre” (ibid.: 79).

encuentra en el paulatino declive de la democracia en Atenas⁴⁴. De este modo en la época helenística se produce un movimiento fundamental: de las asambleas, perdida ya la libertad política, pasó la retórica a verse encerrada en las escuelas, donde se destaca su carácter técnico y filológico, se ensayan ejercicios declamatorios o se enfatizan los detalles estilísticos de cartas y discursos. La retórica escolar será así “formadora del individuo y no ya del ciudadano” (López Eire, 1998: 96-97, 111)⁴⁵.

Sin embargo, “la llama política de la retórica antigua, en realidad, nunca se extinguió” (ibid.: 98). Ésta resurge en Roma bajo la forma republicana, y aunque no alcance el valor democrático y popular ateniense, sus cualidades públicas, éticas y filosóficas toman con Cicerón y Quintiliano una nueva altura. Se asistirá, eso sí, de nuevo a diversos intentos de censura frente a su florecimiento en el siglo primero antes de nuestra era y, cómo no, en la época imperial (Connolly, 2007: 255).

Una vez señalados los itinerarios que la retórica pudo seguir por la Europa latina y griega durante la Edad Media, podemos destacar que los descubrimientos del Monasterio de San Galo significan un nuevo resurgir de una retórica cívica y no meramente escolar, en este caso en la Italia de la Baja Edad Media (Gadamer, 2002a: 270)⁴⁶. Al calor de las libertades republicanas que las ciudades italianas trataban de levantar desde el siglo doce —en su pugna con el Emperador, el Papado y diversos regímenes despóticos (Skinner, 1993: 23-48)—, “la retórica clásica...logra escaparse de la lóbreguez del aula y de las páginas de los códices y los libros de texto para dejarse oír en vivo ante los tribunales de justicia o en las asambleas civiles” (López Eire, 1998: 98).

Es cierto, como asegura Quentin Skinner, que se puede establecer una tenue línea de continuidad entre esta nueva retórica republicana en Italia y aquella que languidecía en las universidades medievales. El desarrollo del *Ars Dictaminis* —que enseñaba cómo redactar cartas ofi-

ciales y otros documentos semejantes—, se preocupaba cada vez más de los asuntos jurídicos, sociales y políticos de las ciudades. Este arte epistolar, al combinarse con las nuevas orientaciones del *Ars Arengendi*, o arte de hacer discursos públicos, dio como resultado “que la enseñanza de la retórica y la imagen de los retóricos empezaron...a adquirir un carácter cada vez más público y político” (Skinner, 1993: 51). A ello contribuyó también el éxito de la historiografía cívica y, sobre todo, los libros de consejos, “que pretendían dar guía a la *poderest* y a los magistrados de la ciudad”. Así los autores de estos libros, cartas, discursos e historias, de manera gradual, se van presentando “directamente como los consejeros políticos naturales de gobernantes y ciudades” (ibid.: 53).

Pero el auténtico catalizador en el resurgimiento de la retórica cívica se da cuando una nueva forma de enseñanza, basada en el estudio y la imitación de los clásicos, sustituye a la inculcación de reglas que dominaba el *trivium* (ibid.: 57; Mooney, 1994: 41). En esto, como sabemos, influirá tanto la recepción del saber retórico bizantino como los descubrimientos de los que dábamos cuenta más arriba. Aquí debemos destacar que la tradición retórica romana aportará un carácter cívico y político del que la tradición helenista carecía (Skinner, 1996: 67). De este modo, se recogerá una retórica íntimamente ligada a la filosofía, a la ética y los afectos, así como a las vicisitudes de la vida política o práctica (Skinner, 1993: 109-112).

A la vez que los mismos autores que encabezan estos nuevos *studia humanitatis* ocupan puestos preeminentes en el poder político de sus ciudades, se comienza a apreciar en sus escritos una defensa explícita de la libertad republicana⁴⁷. Se trata de una retórica que a diferencia de Siracusa o Atenas surge de las cancillerías de los poderosos y cultos humanistas italianos, no de los ciudadanos y su política cotidiana. En este sentido, y como nos recordaba Sheldon Wolin, no podemos olvidar que las repúblicas

⁴⁴ Este declive de la democracia en Atenas, para Sheldon Wolin, se produjo principalmente a partir de la institucionalización de la democracia (Wolin, 1994: 36, 40).

⁴⁵ “La retórica escolar, dirigida fundamentalmente al texto escrito y literario y dominadora de la poética desde la época de la escuela helenística, la reencontramos, en el presente siglo (veinte), no sólo en el replanteamiento de la retórica en términos lingüísticos, sino también en el estudio de la literatura” (López Eire, 1998: 105).

⁴⁶ “La actualización humanista de la retórica, orientada más a Cicerón y a Quintiliano que a Aristóteles, se desvió muy pronto de los orígenes y entró en nuevos campos de fuerza que transforman su figura y su influencia” (Gadamer, 2002a: 270).

⁴⁷ En principio se entendía esta libertad como independencia de las ciudades y autogobierno a partir de instituciones republicanas, a menudo electivas (Skinner, 1993: 61-69, 99-101).

italianas de entonces eran, en el fondo, oligarquías dominadas por la riqueza, las facciones o los orígenes familiares (Wolin, 1994: 55; Skinner, 1993: 164-167). De ahí que la retórica, a la hora de librarse de las sujeciones estilísticas a las que se vio sometida durante el Medioevo, no tomase el camino del cultivo popular en una oralidad política plenamente democrática. Eso sí, los humanistas y secretarios renacentistas trataron de aprehenderla e incorporarla a su visión de la política, a su trabajo diplomático y a los modos de participación popular que las repúblicas permitían.

La llama de la retórica democrática no fraguó así en las calles, pero sí que abrió una oportunidad para que posteriores autores se enriquecieran de ella. Es el caso de Giambattista Vico, quien

recuperará parte de este legado desde su particular e intensa originalidad en la mediterránea y sureña Nápoles de los siglos diecisiete y dieciocho. Con Vico esta tradición retórica y humanista alcanzará sus más altos vuelos, ofreciéndonos una concepción democrática del ciudadano y de la ciudad que aún hoy resulta novedosa. Adentrarnos en la rica obra viquiana es ya una labor que excede las pretensiones de estas páginas, pero baste esta invitación no ya sólo para volver al sabio napolitano —cada vez más visitado, por otra parte, desde fines del siglo veinte—, sino sobre todo para reconsiderar la riqueza, alternativas y actualidad de un humanismo retórico ignorado por muchos, no sólo por el posthumanismo heideggeriano, en lo que supone un *olvido* significativo de nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- ADRIÁN, Laura (2007): “Serie Dorada: Ramus: Method and the Decay of Dialogue, de Walter J. Ong”: *Foro Interno*, nº 7 (diciembre de 2007).
- ALONSO-ROCAFORT, Víctor (2007): “Crónicas Políticas desde Marte. Una lectura teórico política de Crónicas Marcianas, de Ray Bradbury”: *Alpha. Revista de Artes, Letras y Filosofía*, nº 24 (julio 2007).
- (2008): “Marco Fabio Quintiliano y la retórica democrática”: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 13, nº 43 (diciembre de 2008).
- (2008-2009): “Giambattista Vico: mimbres para una ciudadanía retórica y democrática”: *Cuadernos sobre Vico*, nº 21/22 (febrero 2009).
- ARENAS-DOLZ, Francisco (2002): “Retórica y poética(s) hebrea(s) en el Renacimiento”: *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, vol. 20, nº 2.
- ASPIUNZA, Jaime (1998): “De Ser y tiempo a la Carta sobre el humanismo”: *Archipiélago*, nº 45 (2001).
- BACON, Francis (1998): *El avance del saber*, Madrid, Alianza Universidad.
- BARCELÓ, Joaquín (2004-2005): “Ernesto Grassi y el concepto de humanismo”: *Cuadernos sobre Vico*, nº 17/18.
- BARRIOS, Manuel (2001): “Otra carta de despedida al humanismo. Sloterdijk y la pregunta por la antropotécnica”: *Archipiélago*, nº 45 (febrero-marzo de 2001).
- BENJAMIN, Walter (1998): *Poesía y Capitalismo*, Madrid, Taurus.
- (2007): “Hacia una imagen de Proust” (1929), en: *Obras. Libro II/Vol. I*, Madrid, Abada Editores.
- CONLEY, Thomas M. (2002): “Byzantine Rhetorics”: *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, nº 2 (enero 2002).
- CONNOLLY, Joey (2007): *The State of Speech. Rhetoric and Political Thought in Ancient Rome*, Princeton University Press.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2003): *Crítica de la razón indolente*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer.
- FAUR, José (1997): “Vico, el humanismo religioso y la tradición sefardita”: *Cuadernos sobre Vico*, nº 7/8.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, Jorge (2003): *Retórica, humanismo y filología: Quintiliano y Lorenzo Valla*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.
- FISH, Stanley (1998): “Rhetoric”, en: Michael Bernard-Donals y Richard R. Glejzer (eds.), *Rhetoric in an Antifoundational World. Language, Culture and Pedagogy*, New Haven y Londres, Yale University Press.
- FOUCAULT, Michel (1992): “Clase del 4 de febrero de 1976”, en: *Genealogía del racismo*, Ediciones La Piqueta, Madrid.
- FREUD, Sigmund (2007): “La interpretación de los sueños” (1900), en: *Obras completas*, trad. de Luis López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca nueva.
- FUMAROLI, Marc (1999): “Préface”, en: en: Marc Fumaroli (ed.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne, 1450-1950*, Paris, PUF.
- GADAMER, Hans G. (2002a): “Retórica y hermenéutica” (1976), en: *Verdad y Método*, vol. II.
- (2002b): “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” (1985), en: *Verdad y Método*, vol. II, Salamanca, Sígueme.
- (2002c): “Pensamiento y poesía en Heidegger y Hölderlin”, en: *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder.

Obtenido en: <http://www.heideggeriana.com.ar/gadamer/holderlin.htm> (mayo de 2008).

- (2005), *Verdad y método*, vol. I, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- GODBARGE, Clément (2005): “Brunetto Latini y la reconstrucción del ethos republicano”: *Foro Interno*, nº 5 (diciembre de 2005).
- GONZÁLEZ, Catalina (2004-2005): “Vico y Bacon: la historia de una reconciliación entre los antiguos y los modernos”: *Cuadernos sobre Vico*, nº 17/18.
- GRASSI, Ernesto (1954): “Introducción. El humanismo y el problema del origen del pensamiento moderno”, en: Martin Heidegger (1954), *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el Humanismo* (1ª ed. 1947), Santiago de Chile, Universidad de Chile.
- (1999): *Vico y el humanismo*, Barcelona, Anthropos.
- (2001-2002): “El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario”: *Cuadernos sobre Vico*, nº 13/14.
- (2006): *Heidegger y el problema del humanismo*, Barcelona, Anthropos.
- HEIDEGGER, Martin (1983a), “Hölderlin y la esencia de la poesía” (1ª ed. 1936), en: *Interpretaciones de la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel.
- (1983b): “Recuerdo” (1ª ed. 1943), en: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel.
- (1983c): “El cielo y la tierra de Hölderlin” (1ª ed. 1959), en: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel.
- (2006): *Carta sobre el humanismo* (1ª ed. 1947), Madrid, Alianza Editorial.
- HIDALGO SERNA, Emilio, “Nota al lector”, en: Grassi, 2006.
- HÖLDERLIN (2002): “Andenken (Recuerdo)”, en: *Antología poética*, Madrid, Cátedra.
- KENNEDY, George A. (2003): *La retórica clásica y su tradición cristiana y secular desde la Antigüedad hasta nuestros días*, (2ª ed., 1999), Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.
- LATOUR, Bruno (1993): *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Debate, Madrid.
- LAW, John (1999): “Alter ANT: complexity, naming and topology”, en: John Law y John Hassard (eds.), *Actor Network Theory and After*, Oxford, Blackwell Publ.
- LIVINGSTONE, Niall (2007), “Writing Politics: Isocrates’ Rhetoric of Philosophy”: *Rhetorica*, vol. XXV, nº 1 (Invierno 2007).
- LÓPEZ EIRE, Antonio (1998): “Retórica política, retórica escolar y teoría literaria moderna”, en: Emilio del Río, José Antonio Caballero y Tomás Albadalejo (eds.), *Quintiliano y la formación del orador político*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.
- (2000): *Esencia y objeto de la retórica*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- MAGNIEN, Michel (1999): “D’une mort l’autre (1536-1572): la rhétorique reconsidérée”, en: Marc Fumaroli (ed.), *Histoire de la rhétorique dans l’Europe moderne, 1450-1950*, Paris, PUF.
- MONFASANI, John (2004): “Greek Renaissance Migrations”, en: *Greeks and Latins in Renaissance Italy. Studies on Humanism and Philosophy in the 15th Century*, Hampshire, Ashgate.
- MOONEY, Michael (1994): *Vico in the Tradition of Rhetoric* (1985), Hermagoras Press.
- NATE, Richard (2002): “The Rhetoric of Science: Past, Present, and Future”: *Logo. Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, año II, nº 3 (mayo 2002).
- ONG, Walter (1996): *Oralidad y escritura, Tecnologías de la palabra* (1ª ed. 1982), México, Fondo de Cultura Económica.
- PONS, Alain (2001-2002): “Vico y la tradición del humanismo retórico en la interpretación de Grassi”: *Cuadernos sobre Vico*, nº 13/14.
- QUESADA, Julio (2001): “Normas para el pastoreo humano en el posthumanismo”: *Archipiélago*, nº 45 (2001).
- QUINTILIANO, Marco Fabio (1997-2001): *Obra completa: Sobre la formación del orador (Institutio Oratoria)*, 12 libros repartidos en cinco tomos, traducción y comentarios de Alfonso Ortega, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.
- RAMÍREZ, José Luis (1999): *Arte de hablar y arte de decir. Una excursión botánica en la pradera de la retórica*. Relea, Caracas: Universidad Central de Venezuela, septiembre 1999. Obtenido en: <http://www.ub.es/geocrit/sv-67.htm> (junio de 2008).
- (2001): “El retorno de la retórica”: *Foro Interno*, nº 1 (diciembre de 2001).
- (2003): “La retórica, pórtico de la ciencia”: *Elementos*, nº 50.
- (2008): “La Retórica, fundamento de la ciudadanía y de la formación escolar en la sociedad moderna”: *Foro Interno*, nº 8 (diciembre de 2008).
- ROIZ, Javier (1992): *El experimento moderno*, Madrid, Trotta.
- (1996): *El gen democrático*, Madrid, Trotta.
- (2003), *La recuperación del buen juicio*, Madrid, Editorial Foro Interno.
- (2006): “Maimónides y la teoría política dialéctica”: *Foro Interno*, nº 6 (diciembre de 2006).
- (2008): *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Madrid, Editorial Complutense.

- ROMO, Fernando (2005): “Giambattista Vico: elementos de retórica”, en: Vico, *Elementos de retórica. El sistema de estudios de nuestro tiempo y Principios de oratoria*, Madrid, Trotta.
- SKINNER, Quentin (1993): *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Vol. I: El Renacimiento* (1978), México, Fondo de Cultura Económica.
- (1996): *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press.
- SLOTERDIJK, Peter (2001): *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger* (1ª ed. 1999), Madrid, Siruela.
- TOULMIN, Stephen (2003): *Regreso a la razón. El debate entre la racionalidad y la experiencia y la práctica personales en el mundo contemporáneo* (1ª ed. 2001), Barcelona, Península.
- TRÍAS, Eugenio (1983): “Vigencia de Heidegger”, en: Martin Heidegger, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel.
- VASOLI, Cesare (1999): “L’humanisme rhétorique en Italie au XV siècle”, en: Marc Fumaroli (ed.), *Histoire de la rhétorique dans l’Europe moderne, 1450-1950*, Paris, PUF, 1999.
- VÁSQUEZ, Andrés (2007): “Sloterdijk Normas para el parque humano. De la Carta sobre el humanismo a las antropotecnias y el discurso del posthumanismo”: *Revista Observaciones Filosóficas*, nº 5; obtenido en: www.observacionesfilosoficas.net/petersloterdijkdelasnormas.html (junio de 2008).
- VICO (1987): “Sobre la mente heroica” (1ª ed. 1732), en: Giorgio Tagliacozzo, Michael Money y Donald Phillip Verene (comps.), *Vico y el pensamiento contemporáneo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1995), *Ciencia nueva* (1ª ed. 1744), trad. de Rocío de la Villa, Madrid, Tecnos.
- (1998), *Autobiografía* (1º ed. 1728, 1731), ed. de Moisés González García y Josep Martínez Bisbal, Madrid, Siglo XXI.
- (2002), *Obras. Oraciones inaugurales y La antiquísima sabiduría de los italianos*, Barcelona, Anthropos.
- (2005): “El sistema de estudios de nuestro tiempo” (1ª ed. 1708), en: *Elementos de retórica. El sistema de estudios de nuestro tiempo y Principios de oratoria*, Madrid, Trotta.
- WOLIN, Sheldon S. (1981): “Higher Education and the Politics of Knowledge”, *democracy*, vol. 1, nº 2 (April 1981).
- (1994): “Norm and Form. The Constitutionalizing of Democracy”, en: J. Peter Euben, John R. Wallach y Josiah Ober (eds.), *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Ithaca y Londres, Cornell University Press.
- (2002), *Tocqueville Between Two Worlds*, Princeton University Press.
- (2004): *Politics and Vision. Expanded edition*, Princeton, Princeton University Press.
- (2005): *Hobbes y la tradición épica de la teoría política* (1ª ed. 1970), trad. de Javier Roiz y Víctor Alonso, Madrid, Foro Interno.